



Ponto Urbe

Revista do núcleo de antropologia urbana da USP

21 | 2017

Ponto Urbe 21

trajetórias indígenas no rio de janeiro

A Aldeia Vertical e a Horta no Morro

Trajetoórias indígenas no Rio de Janeiro

Camila Bevilaqua



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/3545>

DOI: 10.4000/pontourbe.3545

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Ref r ncia eletr nica

Camila Bevilaqua, « A Aldeia Vertical e a Horta no Morro », *Ponto Urbe* [Online], 21 | 2017, posto online no dia 22 dezembro 2017, consultado o 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/3545> ; DOI : 10.4000/pontourbe.3545

Este documento foi criado de forma automática no dia 20 Abril 2019.

  NAU

trajetórias indígenas no rio de janeiro

A Aldeia Vertical e a Horta no Morro

Trajetoórias indígenas no Rio de Janeiro

Camila Bevilaqua

NOTA DO AUTOR

“Processos de cultivo do solo, por mais que possam variar de uma cultura para outra, têm muito em comum. Um camponês europeu transportado para um atol de corais ou um planalto da América Central, ainda reconheceria o que o seu irmão lavrador está fazendo; ele não entenderia uma única palavra da sua fala.”

(Bronislaw Malinowski) ⁱ

- 1 Desde o começo de 2016, uma horta comunitária vem sendo implantada no terreno baldio da Rua São Diniz, na parte chamada de “Bairro” do Complexo do São Carlos, um conjunto de favelas no Centro do Rio de Janeiro. O terreno nunca foi ocupado, pois ficava logo atrás do presídio Frei Caneca e fazia parte de seu perímetro de segurança. Quando esse presídio, o mais antigo do Brasil, foi implodido em 2010, o terreno det r s cobriu-se de capim alto e lixo. O lugar onde ficava o presídio foi ocupado por 48 prédios do programa governamental de habitação popular Minha Casa, Minha Vida. O arco de entrada do presídio foi o único elemento que permaneceu, deslocado, na frente dos prédios, indicando ainda como presídio o novo espaço de moradia.
- 2 Eventualmente, o terreno do morro situado atrás dos prédios foi designado pelo município para virar uma horta comunitária. O projeto, no entanto, ficou parado durante quase um ano. Enfim, no começo de 2016, novas pessoas assumiram a frente do projeto. Nessa época, eu t mb m comecei a frequentar a horta. Um dia, saindo de l , em uma manhã chuvosa de sábado, eu e as outras pessoas que estavam na horta encontramos duas senhoras paradas em frente ao muro do lado de fora. Elas usavam camisas estampadas de Nossa Senhora e tinham grandes terços pendurados no pescoço. Estavam indo para uma missa na mesma rua, na Igreja Pão e Palavra, que durante muito tempo eu achei ser uma padaria. Elas nos cumprimentaram e falaram de seu contentamento em ver a horta

acontecendo. Reclamaram que o terreno havia ficado abandonado durante muito tempo e acumulava lixo. Uma das senhoras disse então que o problema eram os moradores do morro, que não tinham preocupação com a limpeza e, por isso, “pareciam índios”. Niara, a principal liderança da horta, respondeu que “agora então que a horta vai dar certo”, porque estava sendo conduzida por índios também. Depois de dizer isso, virou as costas e foi embora. As senhoras não entenderam muito bem o que tinha acontecido e seguiram para a missa.

- 3 Essa foi uma das várias situações desse tipo que eu presenciei acompanhando os indígenas com quem fiz trabalho de campo¹ na horta comunitária do São Carlos. Comecei a acompanhar o projeto por um interesse não em agricultura urbana, mas sim nas iniciativas e experiências dos indígenas que eu conhecia e que estavam envolvidos nele. Além de situações como a das senhoras católicas preconceituosas, tanto com indígenas quanto com favelados, ouvi muitas outras conversas que se tornaram o tema principal de meu estudo.
- 4 Este artigo é sobre três pessoas e um projeto. Conheci Niara, Iracema e Dauá em 2015 e, durante o ano de 2016, acompanhei-os enquanto trabalhavam para implementar a horta comunitária. Os três são moradores da Aldeia Vertical, um prédio do Minha Casa, Minha Vida da Rua Frei Caneca onde só habitam indígenas. Durante este artigo, busco me aprofundar na análise dessas pessoas, desses locais, a Aldeia Vertical e a Horta Comunitária, e principalmente sobre o que aprendi com meus interlocutores. Niara, Iracema e Dauá são pessoas com experiências de vida diversas e muitas reflexões sobre assuntos complexos. Eles tem também, cada um, diferentes vivências e colocações sobre a sua indianidade. Ser índio em um grande centro urbano, apesar das estatísticas que mostram ser uma situação cada vez mais comum (36,2% dos indígenas moravam em cidades durante o censo do IBGE de 2010), ainda gera um estranhamento. Isso se dá principalmente em relação a um ideal criado em relação aos indígenas ligados a um ambiente de floresta, e principalmente na Amazônia, e não uma paisagem citadina. Além disso, as suas percepções da indianidade respondem a seus entendimentos das relações de alteridade e transformação, assim como às suas práticas de ensino e de produção de alimentos.

A Aldeia Vertical

- 5 Assim, a Aldeia Vertical é como é chamado um prédio de habitação indígena de várias etnias no centro do Rio de Janeiro. A Aldeia Vertical fica no prédio 15 do condomínio Zé Kéti do programa governamental Minha Casa, Minha Vida (MCMV)², à rua Frei Caneca, no Bairro do Estácio. Os dois condomínios espelham um ao outro. Os prédios são todos iguais, tendo cada um cinco andares, com quatro apartamentos por andar, totalizando vinte apartamentos por prédio³. Os seus moradores são oriundos de uma outra aldeia urbana, a Aldeia Maracanã, despejada pela Prefeitura do Rio de Janeiro em março de 2013 em uma situação de embate entre as forças públicas e seus residentes, e polêmicas em relação ao direito ao prédio que persistem até hoje⁴.
- 6 Assim, os 20 apartamentos da Aldeia Vertical são todos habitados por pessoas que se autoconsideram índios. ⁵ Há grande rotatividade no prédio pois a população dos apartamentos é flutuante e diversa, contando com pessoas de todas as faixas etárias. Apartamentos vagos são em geral alugados para outros indígenas, incluindo alguns colombianos que estavam lá enquanto eu fazia trabalho de campo. Quando são realizados

eventos indígenas na cidade, principalmente em datas comemorativas como o Dia do Índio, muitos vêm de suas aldeias para se hospedar na Aldeia Vertical. Por conta de seu movimento intenso, não fui capaz de realizar um levantamento preciso de todos os moradores; os que eu conheci e os de que ouvi falar durante o meu trabalho de campo eram das etnias Pankararu, Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Tupinambá, Puri, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara.

- 7 Em conversas com outros moradores da Aldeia Vertical, percebi o uso de termos diferenciais de “aldeado” e “desaldeado” para distinguir as condições de moradia entre os indígenas. A saber, “desaldeados” seriam aqueles que não têm uma aldeia para onde voltar, e não simplesmente os que estão na cidade. Indígenas morando na cidade e tendo uma aldeia são considerados “aldeados”, assim como os que estão na aldeia. Esses são termos-chave para meus interlocutores.
- 8 Durante o trabalho de campo me aproximei principalmente dos três moradores da Aldeia já mencionados. São esses : Niara, filha de pai Fulni-ô e mãe Cariri, Iracema Pankararu, e Dauá, que faz parte do movimento de ressurgência Puri. Essas três pessoas elaboram muito sobre o fato de serem índios e circularem e viverem na cidade, com todas as interações e preconceitos que isso implica. Eventualmente, os três começaram a trabalhar na Horta do São Carlos e eu comecei a acompanhá-los. São exímios pensadores que apresentam alto grau de reflexividade sobre sua situação. Trabalhar na horta me deu a oportunidade de estar junto deles, podendo participar do seu cotidiano. Aproveitei a horta como espaço privilegiado para conviver com essas três pessoas através da participação em uma atividade conjunta, ao invés de recorrer a entrevistas com um número maior de participantes de maneira mais superficial.

A Horta no Morro

- 9 A horta fica em uma área conhecida como “Bairro” do Complexo do São Carlos. Do lado de fora do portão, um matagal é coberto de todo tipo de lixo. Bonecas velhas, agulhas, material hospitalar, um pé de sapato, caixas de papelão etc. O terreno da horta tem por volta de 800 metros quadrados. Entrando pelo portão, uma descida suave leva até uma área plana, onde, ao longo dos meses seguintes, foram construídos canteiros rodeados de garrafas PET reutilizadas ou pedras. Ao fundo dessa área plana, do lado oposto do portão, fica uma árvore onde passou a ser improvisado um lugar de descanso, com espaço para sentar e pendurar as bolsas e mochilas nos seus galhos. Essa parte plana mais acessível tem encostas íngremes dos dois lados. Para cima, em direção à rua por onde se entra, a horta é separada da rua por um muro grande de concreto onde Niara, Iracema e Dauá gostariam de pintar um mural. Para baixo, uma outra encosta vai até o muro dos fundos do MCMV. Assim, da horta é possível ver o MCMV para baixo e o morro do São Carlos para cima. Subindo até o ponto mais alto da horta, no nível da rua, é possível ver boa parte do Centro do Rio de Janeiro, até o Porto e a Ponte Rio-Niterói, o Sambódromo, e uma parte de Santa Teresa.⁶
- 10 No primeiro dia em que fui à horta, encontrei Niara e Iracema na Aldeia Vertical às sete horas da manhã. Iracema me viu chegando pela janela e gritou para Niara: “olha, a branquinha tá aqui”. Ela disse que tinha duvidado que eu acordaria cedo para ir à horta. Como já dito, trabalhar na horta me deu uma boa oportunidade de estar junto deles, podendo participar do seu cotidiano e ter uma função prática. Íamos bem cedo para a horta pois a partir de dez horas da manhã o calor já começava a ficar muito forte.

Participando do início da horta, acompanhei principalmente o processo de limpeza do terreno e preparo da terra, que incluía cortar capim, capinar a terra, arrancar pedras e touceiras (raiz do capim). Tive que me acostumar a fazer um tipo de trabalho braçal com o qual ainda não tinha muita experiência e muitas vezes eu ficava tão absorta nessas atividades que nem me preocupava em fazer muitas perguntas.

- 11 As melhores conversas das quais pude participar surgiram quando sentávamos cansados e suados embaixo de uma árvore para descansar e tomar água. Essa situação, em que a minha pesquisa estava longe de ser um foco principal da interação, tornava tudo mais fluido. Os assuntos iam surgindo a partir de situações cotidianas. A necessidade de um remédio fazia alguém me contar uma receita. Plantar uma determinada espécie levava Iracema a contar um mito. E também havia situações de contato com os moradores do morro que entravam no terreno e faziam perguntas, em geral percebendo que eles eram indígenas e falando sobre isso. Depois da horta, muitas vezes voltávamos para a Aldeia Vertical, onde Niara sempre me oferecia beiju e suco e onde podíamos ficar conversando durante muitas outras horas.
- 12 A minha intenção primeira de pesquisa detentava fazer entrevistas com todas as pessoas do prédio, mudou com a oportunidade de poder acompanhar o cotidiano de um número menor de pessoas, com maior profundidade. Inicialmente, a minha vontade era de tentar entender as suas trajetórias de vida linearmente, e eu tinha uma ânsia de tentar reconstituir uma biografia delas. A maneira óbvia de fazer isso era através de entrevistas. Por mais que já conversássemos muito sobre as suas vidas, isso acontecia naturalmente, de acordo com a ocasião e não formava uma história de vida completa e linear. Entrevistas seriam a maneira de perguntar sobre as lacunas que ficavam na história.
- 13 Dauá se tornou o meu principal orientador quanto à metodologia da pesquisa. Ele, que estava na universidade também e tinha alguma experiência com antropólogos, me deu conselhos próprios que felizmente pareciam ser retirados diretamente de alguns autores que eu lia nas minhas aulas. Dauá me disse expressamente que entrevistas não eram tão boas quanto a “vivência”, através da qual eu poderia ver com meus próprios olhos como as coisas funcionavam. Um dia em que fui ver uma peça de teatro com ele e com o cacique da Aldeia Vertical, Carlos Tukano, ele também me falou muito sobre o problema de pesquisadores que não só não dão retorno nenhum para a comunidade depois de sua pesquisa findada, mas também, e isso era o pior de tudo, se julgavam maiores entendedores do assunto, ao final, do que os seus “nativos”. Isso, ele disse, ficava claro na maneira como esses pesquisadores sentiam a necessidade de substituir as palavras dos seus interlocutores e usar uma linguagem diferente, muito rebuscada e técnica. Perguntei para ele como isso poderia ser revertido e ele me respondeu simplesmente que o importante seria deixar o índio falar. Colocar as próprias palavras dos índios na pesquisa. Tentei fazer justamente isso.
- 14 Iracema uma vez, durante um período de agitação política na cidade, disse que era “melhor fazer horta do que fazer passeata”. Segundo ela, ao trabalhar na horta, ela estava cuidando do futuro, pois seu trabalho daria alimentos em breve. Niara se refere ao processo de plantação, a partir do aprendizado indígena que ela teve, através da sua família, também em relação a uma preocupação com o futuro.
 - Niara: Porque os antigos, eles não tinham essa coisa de pensar pro dia de hoje. Meu avô mesmo dizia. Você tem que ter um cuidado com os seus filhos, com os seus netos. É pra eles que você faz as coisas. Você não tá fazendo pra você. Pra você, seu avô e seu pai já fizeram. Agora, você tem que fazer pro seus filhos, pros seus netos.

E ensinar seus filhos a fazer pros filhos deles, pros netos. É assim. Aqui não. Aqui as pessoas pensam no eu e no agora. Então, eles não se preocupam com o amanhã. Eles não se preocupam com o planeta, com a água, com uma série de coisas. A gente, não. A nossa preocupação, o nosso ensinamento, desde criança, é pro amanhã. Não é hoje.

- 15 O aprendizado familiar, seria aquele que trabalha para as gerações futuras. Esse modo de fazer as coisas é contrastado com aquele dos brancos que moram em cidades, que não pensam no futuro, não cuidam da terra e do meio ambiente para as gerações futuras. Essas são as pessoas que também não têm ideia do trabalho necessário para produzir a comida que elas comprem no supermercado. O que Niara aprendeu, o ensinamento que foi passado pelos antigos, é de que é preciso se preocupar com o futuro, e isso inclui garantir não só o alimento, como também a continuação do ensino de geração em geração. Assim como Niara aprendeu o plantio com os antigos, a horta é o espaço que permite que esse ensinamento do cuidado com a terra seja passado para outras pessoas, ainda que elas não sejam parentes. Assim, para eles a horta é essencialmente um espaço de ensino e abertura para novas gerações, que tem o poder de mudar a mentalidade das pessoas da cidade e seus hábitos.
- 16 Na horta, era constantemente ressaltada a importância daquele espaço como possibilidade de divulgação da cultura indígena, através do ensinamento de técnicas e da modificação dos corpos através do trabalho e da comida. Segundo ela, existe uma diferença entre os modos de fazer das pessoas não indígenas da cidade e os dos indígenas. Um dia, Niara explicou: “Vamos fazer muita coisa indígena, mas vamos fazer meio que uma mistura, entendeu? Índio e branco”. Assim, o que ali era feito seria uma “mistura” da cultura indígena com a dos brancos, a cultura indígena sendo, nesse caso, o que ela aprendeu com os seus familiares. O conhecimento dos brancos passa pelo que ela aprendeu em cursos de plantio quando morava no Sul e por técnicas que Dauá aprende na graduação que faz na Universidade de Viçosa.
- 17 Niara, como a grande idealizadora da horta enquanto esse espaço indígena específico, elaborou um projeto para sua aplicação, apresentado às autoridades. Nesse, ela resalta o conhecimento técnico de modos de plantar que respeitam a temporalidade da terra e das espécies de frutos. Ao trabalhar respeitando os ciclos e aproveitando seus conhecimentos sobre o entrecruzamento das espécies, a paisagem é transformada aos poucos. Ao mesmo tempo, o plantio que respeita os ciclos da terra permite sustentar uma alimentação variada e adequada. Dessa maneira, ensinar as pessoas a plantar é também ensiná-las a se alimentar e ter corpos fortes e saudáveis. Ressalta, também, o fato de o conhecimento dos diferentes usos de plantas ser um saber indígena passado através de gerações há muito tempo. Esse conhecimento é explicitamente apontado como algo ensinado através de parentes, passando por gerações da família, de modo oral.
- 18 Um plano para a horta é que ali pudessem ser feitas comemorações após a colheita do que era plantado. Assim, Niara fala com frequência da ideia de fazer uma “festa da beterraba”, por exemplo. A festa da beterraba tem como sentido não só celebrar a abundância dos frutos do trabalho, mas também mostrar as múltiplas transformações do produto agrícola em alimento e seus efeitos nas relações sociais. Essa é uma referência que ressoa com outras práticas indígenas de marcar a colheita dos produtos plantados com festas⁷.
- 19 A transmissão desses ensinamentos, através da horta, leva a um engajamento com os não indígenas, visto como fortalecimento da cultura indígena através da sua divulgação. Como benefícios para os participantes da horta e moradores da comunidade, são citados fonte

de alimento, medicamento e fonte de renda. Esse conhecimento deve ser passado de maneira específica, através da prática, ou seja, do engajamento efetivo dos participantes com os processos de realização das diversas etapas de preparo da terra, plantio, colheita e posteriormente preparo de produtos a partir desses insumos. A cautela também é indicada como um ganho do aprendizado através de um envolvimento paulatino e orientado pelos mais velhos experientes, como entre avôs e netos.

- 20 Além de ser adquirido através da prática, o conhecimento deve ser útil, podendo ser utilizado pelos interessados. Niara diz explicitamente no projeto que escreveu para a horta que, dessa maneira, o conhecimento pode ser “perpetuado também pelos não indígenas”, por sua utilidade, uma vez que “a Cultura é para sempre e para todos” (maiúscula dela). A cultura indígena aqui adquire claramente o contorno de um ensinamento prático passado através de gerações e agora estendido para os não indígenas como estratégia de divulgação e fortalecimento. Não parece haver problema que esse conhecimento saia da esfera familiar indígena, apesar de ser apontado que anteriormente ele costumava ser passado somente dessa maneira.

A Horta como Escola

- 21 Um dia na horta, durante uma discussão sobre como as pessoas na cidade pensavam sobre os indígenas, Niara me disse o seguinte:

- Niara: Você tem que aprender primeiro, antes de tentar se meter nas coisas. O mal é a pressa. Vocês têm que entender que a cultura indígena é igualzinha ao estudo de vocês. Aqui tem o pré, tem jardim, depois tem o primeiro ano, segundo, terceiro... Você não sai do primeiro ano e vai pro quinto. A mesma coisa na cultura indígena. Você tem que entrar no maternal. Aí vai fazendo as iniciações, vai fazendo as coisas. Tudo devagar! Doses homeopáticas. Não é chegar e se encher de informação. Depois você não sabe fazer nada com elas. E como dizia meu avô, dê preferência aqui (aponta para o coração). Porque o papel o fogo queima e a água derrete. Então é aqui que guarda. Mas o povo quer papel. Aí lê o papel uma, duas vezes, não entende merda nenhuma, e aí quer fazer.

- 22 Em sua fala, Niara aponta para a ligação íntima entre a cultura e o aprendizado, o modo certo como esse deve ser feito e o equívoco urbano que não compreende a complexidade da “cultura indígena”. Não é possível pular etapas, é preciso aprender com os mais velhos no ritmo certo. Informação demais atrapalha. A tentativa de traduzir as coisas para o papel também não é a ideal Assim, Niara, ao dizer que a cultura indígena é igual ao estudo escolar, fala em aprendizados passados de forma paulatina, orientada e de maneira que sirva a propósitos práticos. Esse aprendizado não é algo abstrato, mas sempre apontado como técnicas específicas e enfatizado em seu caráter familiar.
- 23 Também Dauá ressaltava a importância do aprendizado, principalmente como formação desde a infância. Sobre isso, um dia na horta me falou sobre o esforço que ele e outros estavam fazendo para garantir uma aplicação correta da Lei 11.645⁸, que torna obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena.
- Dauá: Nessa semana fizemos a discussão pra criação do Conselho Estadual Indígena. Com a Secretaria de Direitos Humanos. Aí a gente tentou enfatizar de colocar nesse conselho, um conselho deliberativo, não ser só consultivo. E colocar algum texto que o compromisso do Conselho é cumprir a Legislação, a lei 11.645, que institui o ensino das culturas afro-ameríndias no currículo escolar. Porque se a

gente deixar, daqui a pouco a gente não tá aí, chega um índio capitalista lá, né: “pô, é o seguinte”...

- Eu: Um índio capitalista?

- Dauá: **É ser humano, cara. São seres humanos. São iguais, né. São movidos pelo mesmo DNA. O que difere é a formação, né. A formação familiar. São os avós, os pais que passam o ensinamento.** Porque um porco vai gerar o quê? Um porco. Você vê esses caras gordões aí, aí tu olha o pai. Só vai gerar porco. Filho de porco é porco. Filho de rato é rato. Então, fazendo analogia com os animais.... Então, tem a ver essa coisa do antepassado. Tem a ver. Pode influir negativamente e pode influir positivamente. E você pode transmutar isso. Não necessariamente um filho de um estuprador assassino vai ser um estuprador assassino.

- 24 Segundo ele, a formação familiar é o que diferencia as pessoas, inicialmente todas iguais. Essa diferenciação se dá através de ensinamentos específicos, em geral passados pelos pais e pelos avós. Dauá reconhece a importância dessa formação familiar, mas também a possibilidade de ela ser “transmutada”, não sendo uma determinação rígida. Esse ensino que acontece de maneira privilegiada através da família também pode ocorrer em outros contextos. Dauá, ao buscar garantir a aplicação da lei que prevê o ensino das culturas indígenas nas escolas, mostra como essas também poderiam se tornar um espaço para aquisição desses conhecimentos, para além do ambiente familiar. Dessa maneira, a “cultura” é adquirida por aprendizados, pela história pessoal de contatos, trocas e aquisição de conhecimentos específicos.
- 25 Como já visto, a própria horta deveria vir a ter essa função. Sempre que explicavam o seu projeto ali na horta do morro, eles ressaltavam que aquele deveria ser um espaço de ensino, referindo-se às vezes à horta como uma escola ou universidade. A horta pretende ser um espaço aberto para todos, que ensina, através do engajamento prático nas atividades, não só a plantar, mas também a utilizar o que ali é produzido. É sempre ressaltada a importância de ensinar às pessoas conhecimentos que vão ser úteis para elas e que podem ser usados no dia a dia. O objetivo é ensinar receitas de alimentos – procurando melhorar o que eles reconhecem como a péssima alimentação das pessoas na cidade, que só comem produtos industrializados –, assim como de remédios, chás, sabonetes e óleos de massagem com funções medicinais. Essa vivência na horta vem acompanhada de informações sobre a cultura indígena de acordo com o contexto e a atividade. Esse conhecimento não é passado de maneira abstrata, mas de acordo com as atividades práticas⁹. O aprendizado deve ser feito de maneira prática, e não abstrata, como Niara diz que acontece nas universidades, onde as pessoas ficam sentadas “criando calo na bunda” e não aprendem tanto quanto na horta.
- 26 Nesse caso, o vocabulário de perda e resgate, muito usado em relação a cultura, adquire novos contornos. Perda não se referiria a um conjunto fechado e imutável de conteúdos, mas sim a espaços privilegiados para o reaprendizado de habilidades. A perda seria dos contextos onde esses conhecimentos podem ser passados para as novas gerações. A horta se propõe a ser um desses espaços de resgate, procurando manter viva a “cultura indígena”, no sentido de continuar ensinando para novas pessoas, indígenas ou não, aquele conhecimento.
- 27 O fato de usarem o termo escola para falar do tipo de projeto que querem construir na horta parece indicar uma comparação com o que eles entendem ser um espaço privilegiado de formação das pessoas na cidade. É uma maneira de indicar a importância do trabalho que desenvolvem ali, além da produção de alimento. Como já visto, esse constrói também como um espaço de formação de pessoas e de transmissão de um

conhecimento diferenciado, passado através de muitas gerações, que é oferecido ali para um público que de outra maneira poderia não ter acesso a ele. É, assim, um espaço de troca, de mistura, com os fluxos da cidade, com as técnicas dos brancos, com os moradores do morro.

Corpos que sabem

- 28 Na literatura da etnologia ameríndia, as concepções indígenas de alteridade são inseparáveis das práticas de produção de corpos semelhantes através do parentesco (Overing 1999). Existem trabalhos conhecidos sobre esse tema entre os povos indígenas da Amazônia Ocidental (McCallum 2001; Belaunde 2001; Lagrou 2007), que analisam as formas de organização do trabalho diário e ritual entre gêneros e gerações que sustentam as práticas de comensalidade e cuidado e ensino das crianças. Esses autores sublinham a centralidade dos conhecimentos depositados no corpo ao longo da vida como fonte de habilidades, afeto e memória. Assim, na cosmologia transformacional dos povos amazônicos, “não é suficiente adquirir conhecimentos por meio de alianças com seres ‘outros’, é preciso os praticar” (Belaunde 2013:158).
- 29 A minha experiência de trabalho de campo em uma horta no centro de uma grande cidade com Niara, Iracema e Dauá ressoa de alguma maneira com a etnografia clássica de Peter Gow (1991), sobre os Piro (Yine) do Baixo Urubamba no Peru. Os Piro se dizem “pessoas nativas” e fazem questão de comer “comida de verdade”. “Comida de verdade” é aquela produzida por eles: que eles plantaram, pescaram ou caçaram. É através do que se come que se define quem é parente e quem é de fora, pois a produção e a circulação desses alimentos se dão através da rede de parentesco. A produção da comida, portanto, cria uma relação intrínseca entre as pessoas nativas e a paisagem, com seus diversos elementos: rio, floresta, roças. Todo o trabalho para a produção do parentesco e do alimento implica uma transformação da paisagem. As aldeias são talhadas a partir da floresta e requerem um esforço contínuo para mantê-las limpas, ou seja, para impedir que sejam engolidas pela floresta, para diferenciar o espaço.
- 30 Acredito ser possível traçar uma comparação entre essa etnografia na floresta peruana com a produção da horta do São Carlos no Rio de Janeiro. Niara, Dauá e Iracema têm uma relação com as plantas que não passa só pelo fato de a horta funcionar para eles como uma fonte de renda. Eles se importam com as plantas e a terra enquanto elementos de ligação com os conhecimentos da cultura que eles tentam “preservar e divulgar”, e também enquanto algo que eles criam e fazem crescer, não só com insumos físicos, mas também com cuidado e carinho. Esse cuidado que colocam na terra e nas plantas volta como forma de alimento saudável e nutritivo e, portanto, também como cuidado. Para eles também, o esforço constante para transformação da paisagem implica a construção do seu futuro, como subsistência e como continuidade a partir da transmissão dos seus ensinamentos.
- 31 Da mesma maneira, é possível pensar que se opera ali uma extensão do parentesco, ao se passarem os conhecimentos dos seus ancestrais para os não indígenas, buscando a “preservação e divulgação da cultura indígena” e criando assim novos parentes na cidade. Ou como eles costumam a dizer, “reencontrando os parentes perdidos na cidade”, pessoas que podem ter uma ascendência indígena esquecida e que pode ser atualizada através dos ensinamentos e da prática na horta. Como eles ressaltam, esse conhecimento é historicamente passado de maneira oral pelos mais velhos, principalmente pelos avós,

mas na mistura da horta, é possível estender esse conhecimento aos não indígenas, porque “a cultura é para todos e para sempre”. ”. Essa visão ilimitada da cultura faz parte da maneira individual com que essas pessoas lidam com seus conhecimentos específicos e como escolhem circulá-los, mas apresenta uma alternativa interessante de continuidade de processos familiares adaptados a um novo contexto.

Mistura na Cidade

- 32 A partir da relação dos meus interlocutores na horta com a terra, e a maneira como esses veem essa como uma empreitada de divulgação cultural, o sentido do termo “cultura” para eles parece se aproximar mais do original, que como lembra Roy Wagner (2010) surge originalmente do verbo latino *colere*, ou seja, cultivar, no sentido primeiro de cultivar o solo. Como extensão desse sentido mais ligado à agricultura, o de aperfeiçoamento do plantio do solo, a palavra passou a ser utilizada de modo mais geral para outros processos de aprimoramento e refinamento, chegando ao seu sentido de “sala de ópera”. Assim, a palavra cultura, nos séculos XVIII e XIX, passa a ser usada para descrever algo que certas pessoas têm, um conjunto de qualidades, que indicariam esse processo de aprimoramento, de domesticação do homem por ele mesmo. Assim como Malinowski sugere em *Coral Gardens* (1935), na epígrafe desse artigo, o cultivo seria uma prática comum através de culturas.
- 33 A relação de Niaria, Iracema e Dauá com a horta e os processos do cultivo deve ser pensada a partir de suas concepções sobre passado e futuro. Estes não correspondem a uma ideia de nostalgia sentimental do passado e sentimento de perda de conhecimentos considerados fixos e tradicionais (Strathern 1995; Sahlins 1997). Bem pelo contrário, seu trabalho na horta é ativamente voltado para o futuro, no ensino das práticas agrícolas e na produção de alimentos saudáveis, que por sua vez, têm por objetivo estabelecer novas relações com pessoas não indígenas que são aproximadas da indianidade por meio da participação nas práticas, festas e comidas. Desde o início, esse processo é concebido como uma “mistureba” própria entre a “cultura indígena” e a dos brancos.
- 34 A maneira como os meus interlocutores se identificam como indígenas e falam dos diferentes caminhos para entrar em contato e apresentar essa indianidade é complexa. No ambiente heterogêneo urbano, surgem questionamentos e situações inusitadas. A partir das situações aqui relatadas e da minha convivência com essas pessoas, tive a impressão de que, para eles, ser índio não era um estado único e estável, mas uma potencialidade que podia ser acessada. Dessa maneira, também não seria algo totalizante e inflexível. É possível ter um avô indígena e, apesar de outros parentes não indígenas e do que poderia ser visto como uma aparência não indígena, ainda assim ser considerado e se considerar indígena. A indianidade não parece ser algo que se dilui através do sangue ou dos costumes. Existe, sim, uma gradação, por exemplo, quando Niara fala que certa aldeia está ficando muito branca por causa da comida. Mas isso não implica a perda de uma identificação como indígena ou até da possibilidade de depois se retomar um processo de se tornar mais índio, nesse caso recuperando, por exemplo, hábitos alimentares tradicionais. Isso porque o processo de se tornar qualquer coisa, não só índio, é constante e inacabável, sempre em aberto.
- 35 Niara sempre deu a seguinte explicação: se você tiver um índio na sua linha de ascendência, até cinco gerações para trás, você também é índio. Seria o caso de assim lembrar as pessoas na cidade que tivessem um avô indígena, por exemplo, que elas

também poderiam se ver como indígenas. Ou pelo menos como tendo um elemento indígena que não se dissolve na cultura branca, que pode ser também usado, sem eliminar outras possibilidades. A estratégia para tal empreitada era divulgar a cultura indígena, apresentar comidas, cantos, rituais; chamar a atenção para aspectos positivos dos modos de vida indígenas. A regra de Niara de contar cinco gerações para trás abre espaço para que muitas pessoas possam, potencialmente, ser índias. Assim, descartar completamente a hipótese de que alguém possa ser índio é muito difícil. Sempre existe a possibilidade de a pessoa ter um parente índio desconhecido.

- 36 Niara disse uma vez: “Se fantasiar de índio é fácil, ser índio é difícil. Tem que estudar muito”. A cultura, na maneira como eles se referem, aparece novamente como uma questão de estudo e de aprendizado. Ser índio implica um certo conhecimento. Esse conhecimento não é único, mas muito diverso; no entanto, ele tem de partir de um interesse e um aprendizado sobre o assunto. Esse conhecimento pode vir através da família e dos parentes indígenas, como no caso de Niara, ou no de Dauá, através de estudos para recuperar uma ligação que existia ali. Casos de retomada parecem requerer mais cuidado. Nunca vi, no entanto, durante todo o meu trabalho de campo, alguém fazer uma afirmação categórica de que outra pessoa não era índia. Existiam, no entanto, várias maneiras de qualificar a indianidade.

Uma aproximação afroindígena dos índios na cidade

- 37 Meu interesse em entender a maneira como essas pessoas elaboram sua indianidade na cidade também dialoga com teorias recentes da antropologia que abordam os temas de “virar Outro” (Viveiros de Castro 2002; Vilaça 2000), contramestiçagem (Goldman 2014) e antimestiçagem (Kelly 2016).
- 38 Advêm da instabilidade dos corpos assinalada pelo perspectivismo ameríndio, diferentes processos de virar Outro, do qual “virar branco” é um caso particular. Como consta nas pesquisas de Vilaça (2000) e Kelly (2005), quando alguns indígenas, como os Wari’ e os Yanomamis, anunciam que estão virando brancos, essas declarações devem ser entendidas não como declarações simplistas de aculturação, mas sim a partir da própria cosmologia dos grupos. Como mostram os autores, geralmente essas declarações implicam um diferente entendimento da ideia de virar branco, que inclui a apreensão de uma nova socialidade. Parece existir recentemente uma outra face desse processo de “virar branco”, que seria o “virar índio”, casos em que populações e indivíduos passam a se identificar como indígenas.
- 39 Com relação àqueles indígenas que dizem que estão “virando brancos” e a muitos dos que voltam agora a reivindicar sua indianidade, “virando índios”, fica claro que existe uma maneira indígena diferente de pensar sobre a diferença, a mistura e a mestiçagem. É o que mostram as teorias etnográficas da contramestiçagem, surgidas de casos de análise de situações afro-indígenas (Goldman 2015). O esforço teórico busca investigar coletivos que se autointitulam afro-indígenas, situações em que afrodescendentes e indígenas estão em contato, além de relacionar as bibliografias sobre esses grupos, que são mantidas muitas vezes separadas. Como afirma Goldman:

Trata-se — esta talvez seja a hipótese mais forte que eu gostaria de levantar — de um processo que poderíamos denominar “contramestiçagem”. Não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para

o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. (Goldman 2015:654)

- 40 Mostra-se, a partir de casos etnográficos, que a mestiçagem não é sempre pensada como uma síntese, onde dois elementos são fundidos para formar um novo. É possível pensá-la a partir de um “operador lógico”, que permite a coexistência de estados, fugindo de situações de soma zero, “nem um, nem outro”, ou ainda pensar alternâncias, em que novas socialidades podem ser adquiridas sem necessariamente eliminar as anteriores. Assim, virar branco não é contraditório com relação a virar índio; os dois processos podem se dar de maneira concomitante e não contraditória.
- 41 As teorias acima retomadas buscam pensar em uma alternativa às noções comuns de sincretismo e mestiçagem. Para pensar no encontro entre diferentes elementos, culturas, modos de vida, pessoas, coletivos, rejeitam não só a ideia de uma fusão com uma síntese, mas também cenários simplistas de uma mudança total pela aculturação ou de nenhuma mudança com uma continuidade completa pela resignificação dos elementos exógenos. Essas teorias buscam nos seus extratos etnográficos as vicissitudes do que acontece nesses casos de encontros e contatos e a forma como diferentes grupos e pessoas lidam com a alteridade. A Aldeia Vertical e as pessoas com quem trabalhei são casos que parecem melhor pensados através dessas abordagens teóricas, que tornam complexa a maneira como as pessoas lidam com diferentes aprendizados e bagagens culturais.
- 42 Muitos estudos sobre indígenas em centros urbanos, procuram enfatizar a capacidade desses de se adaptar ao novo ambiente, se apropriando e resignificando novos elementos a partir da lógica já existente na aldeia. Buscam assim traçar linhas de continuidade entre aldeia e cidade (por exemplo, Andrello 2006; Lasmar 2006; Andrade 2012; Tambucci, Chiquetto e Sertã 2013; Amoroso, Mendes Dos Santos 2013). Tendo somente conhecido meus interlocutores na cidade, minha pesquisa não recai sobre o tema de adaptações entre os polos aldeia-cidade. Esse fato, que eu via inicialmente como uma possível debilidade da minha pesquisa, acabou se mostrando alinhada com um argumento propagado com frequência e tenacidade pelos meus interlocutores. Trata-se do fato de que a indianidade não deveria necessitar estar ligada ao tempo-espço da aldeia, sendo subordinada ou legitimada por essa. Como afirmavam eles, é possível ser índio na cidade, nascido na cidade. Ainda, se tornar índio na cidade.
- 43 Niara, Dauá e Iracema são pessoas que se recusam a mobilizar o espaço da aldeia como fundador da sua indianidade e constantemente clamam pelo reconhecimento da sua condição enquanto indígenas na cidade, e em qualquer espaço que seja. Não deixam, por isso, de tecer críticas ao espaço urbano, seus modos de vida (e principalmente, como visto, seus hábitos alimentares) e as discriminações às quais estão sujeitos. Também não deixam de tentar indianizar esse solo urbano, por vezes árido, mas que com algum trabalho, pode se tornar fértil e germinador de novas relações.
- 44 A horta surge nesse contexto como esse espaço da construção da indianidade no espaço urbano e transmissão da cultura através do aprendizado e engajamento práticos dos corpos no fazer do alimento e preparação da terra. Assim, a maneira como o conceito “cultura” é mobilizado pelos meus informantes se aproxima muito mais do sentido original da palavra referente ao cultivo do solo, a requerer atenção e cuidado, aprendizado de técnicas e acompanhamento constante.

BIBLIOGRAFIA

- AMOROSO, Marta e SANTOS, Gilton Mendes dos (Orgs.). 2013. Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome.
- ANDRADE, José Agnello. 2012. Indigenização da cidade: Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaratê. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo Bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP, 2001.
- _____. 2013. “El cachimbo Del Cocama: Una historia de alteridad y territorio en El Ucayali shipibo-konibo.” In: PINEDA, R. (org.), *El aliento de la memoria Amazónica: antropología e historia de la Amazonía andina*. Bogotá: IFEA & Universidad Nacional de Colombia, pp. 145-167.
- COSTA, Daniele Ferreira da. Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários. 120 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Faculdade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. “A Relação Afro-indígena”. *Cadernos de Campo* n.23: 213-222.
- _____. 2015. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem”. *Revista Mana. Estudos de Antropologia Social* 21 (3).
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- KELLY, José Antonio. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11(1): 201-234.
- _____. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, Cultura e Barbárie.
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência numa sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: TopBooks.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their Magic: A study of methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands – Volume II: The Language of Magic and Gardening*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- MCCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazônia. How Real People are Made*. Oxford/New York: Berg.
- OVERING, Joana. 1999. “O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social numa sociedade amazônica”. *Mana* v. 5/1, pp. 81-107.

SAHLINS, Marshall, 1997. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção” (Parte I). *Mana*, vol. 3 (1): 41-73; (Parte II). *Mana*, vol. 3 (2): 103-150.

STRATHERN, Marilyn. 1995. *Nostalgia and the New Genetics*. In: BATTAGLIA, Deborah (Org.) *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press.

TAMBUCCI, Yuri; CHIQUETTO, Rodrigo; SERTÃ, Ana. 2013. “O circuito Sateré-Mawé: duas formas de ocupação indígena no contexto urbano”. In: AMOROSO, Marta e SANTOS, Gilton Mendes dos (Orgs.). *Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome.

VILAÇA, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia., *Rev. bras. Ci. Soc., (Out.)*, vol.15 no.44.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. Cosac & Naify.

NOTAS

1. O trabalho de campo foi realizado em 2016 para meu mestrado em antropologia no PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
2. Minha Casa, Minha Vida é um programa do governo que subsidia a compra, por pessoas de baixa renda, de moradias populares construídas por empreiteiras privadas. Algumas críticas já foram feitas por urbanistas e arquitetos que dizem que o programa se preocupa mais em atingir metas numéricas de habitação do que com a qualidade dos locais construídos e o acesso a outras regiões da cidade (Rolnik et al, 2015).
3. Por fora são brancos, pintados até a metade de um amarelo meio apagado. Não é permitido pintar ou fazer qualquer interferência na aparência externa dos prédios, o que torna todos os 43 prédios do conjunto idênticos e beges. Cada apartamento mede 44 metros quadrados em média. Tem dois quartos, um banheiro e uma sala com ligação sem porta para uma cozinha pequena.
4. A Aldeia Maracanã funcionava em um casarão na região do Maracanã, próximo ao estádio Jornalista Mário Filho. O casarão já havia sido em 1910 sede do Serviço de Proteção ao Índio e em 1953 sede do Museu do Índio, fundado por Darcy Ribeiro. Em 1978 o Museu do Índio mudou para outra sede, em Botafogo, e o prédio ficou abandonado (Costa, 2011). Em 2006, o prédio foi ocupado por um grupo de indígenas que se autodenominava Movimento Tamoio dos Povos Originários e depois ficou conhecido na mídia como Aldeia Maracanã. O Movimento dos Tamoios se caracterizava por um intuito de divulgar a cultura indígena e “reencontrar parentes perdidos na cidade”. Em março de 2013 os indígenas que ali habitavam foram expulsos de maneira violenta com o intuito de utilizar o prédio para servir a Copa do Mundo de Futebol, realizada naquele ano. Uma parte desses moradores da Aldeia Maracanã aceitou ser realocada pela Prefeitura e foram eventualmente levados para o Minha Casa, Minha Vida da Frei Caneca, onde formaram a Aldeia Vertical.
5. Além disso, há um indígena que mora sozinho em um apartamento em outro prédio, mas que é considerado parte da Aldeia Vertical.
6. Além de Niara, Iracema e Dauá, outros quatro moradores do São Carlos, um deles morador do Minha Casa, Minha Vida, fazem parte da horta, mas não frequentam o espaço com tanta assiduidade. Algumas vezes, foram organizados mutirões para ajudar no processo de limpeza do

terreno. Muitas pessoas que Niara e Dauá conheciam em eventos se interessavam pela horta e iam visitar.

7. As festas que celebram a abundância das colheitas de frutas e vegetais das hortas têm um papel chave na concepção indígena da temporalidade e dos ciclos rituais associados aos processos de crescimento dos jovens, das relações de gênero e das bases do parentesco e afinidade. Trata-se de um tema clássico da literatura etnológica. Para um estudo recente, ver o estudo de Morim (2016) sobre a festa da batata entre os Krahô, do Tocantins.

8. LEI Nº 11.645 - DE 10 MARÇO DE 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Art. 1º - O art. 26-A da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.”

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

9. Nesse caso, faz sentido a proposição de Tim Ingold (2011) de que o conhecimento não deve ser visto como algo transmitido entre gerações, como um conteúdo fechado e automaticamente transposto de uma geração para outra. Para o autor, o aprendizado cultural se dá através de um treino da percepção e do reaprendizado a cada nova geração de habilidades específicas dentro de contextos apropriados.

NOTAS DE FIM

i. Tradução da autora. No original: “Processes of tilling the ground, however much they may differ from one culture to another, have a great deal in common. A European peasant transplanted into a coral atoll or a high plateau of Central America, would still recognise what his brother husbandman is doing; he would not understand a single word of the other's speech.” (Malinowski, 1935)

RESUMOS

Esse artigo trata de um trabalho de campo que realizei acompanhando três pessoas de diferentes povos indígenas, moradores de um local chamado de Aldeia Vertical no Rio de Janeiro, que vêm desde 2016 desenvolvendo uma horta comunitária no Complexo de Favelas do São Carlos. A horta

é construída por eles como um espaço de “divulgação da cultura indígena” pelas relações ali produzidas entre corpos, alimentos e técnicas. Enfoco aqui, principalmente as relações tecidas por essas pessoas entre as ideias de “cultura” e “aprendizado”, estabelecendo um diálogo com teorias da etnologia ameríndia, assim como a abordagem afro-indígena para pensar a experiência da alteridade na cidade.

This paper is about field work conducted with three people, from different indigenous groups, who live in Rio de Janeiro in a place called the Vertical Village and have been developing a community garden in the São Carlos Favela complex since 2006. The garden is conceived as a space of “dissemination of indigenous culture” through the creation of relationships between bodies, food and techniques. Here I focus on the connection between their ideas of “culture” and “learning”, establishing a dialogue with theories of amerindian ethnology, as well as with an afro-indigenous approach in order to think the experience of alterity in the city.

ÍNDICE

Keywords: indigenous people in the city, indigenous mixture, indigenous Rio de Janeiro, indigenous gardening, Aldeia Vertical

Palavras-chave: indígenas na cidade, mestiçagem, Rio de Janeiro indígena, hortas indígenas urbanas, Aldeia Vertical

AUTOR

CAMILA BEVILAQUA

mila.bevi@gmail.com

Doutoranda em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ